

ПОЛИЦИЈА И СТРУКТУРЕ БЕЗБЕДНОСТИ У СТАРОМ И НОВОМ ВЕКУ*

Разумевање улоге полиције у глобализованом свету (у време дерегулације и десуверенизације националних држава), претпоставља да најпре истражимо структуру *унутрашње безбедности* у националним државама, односно нововековну концепцију полиције.

Овај задатак подразумева неколико истраживачких корака: (1) Потребно је, најпре, представити разлику концепције полиције у нововековном контексту, од начина очувања *унутрашње безбедности*, каква влада у премодерно доба, од античких *полиса* па до феудалних „државних“ организација; (2) Надаље, треба указати на однос капиталистичког начина производње и структуру *унутрашње*, односно *националане безбедности*, показујући, истовремено, и структуру *државне полиције* (милиције), у социјалистичком друштвеном уређењу; (3) На крају, задатак је да се истражи еволуција самог појма *унутрашње (националане) безбедности*, у другој половини двадесетог века.

За разлику од „историографије полиције“, која доминира у научним радовима о облицима организације *снага безбедности* у прошлости, ми ћемо, међутим, настојати да пружимо једну обухватнију слику, ситуирајући различите историјске форме *полицијске делатности у епохалне склопове*, који на извештан начин детерминишу производњу живота у одређеним историјским конструкцијама. Епохални склопови представљају *облике разумевања* света, а то обухвата и разумевање односа човека и природе, улоге друштва и друштвених организација, релације теорије и праксе.¹

Са друге стране, имајући у виду да је појам „полиција“, у значењу које упућује на посебну организацију која брине о унутрашњем реду и миру, настао тек у Новом веку, у истраживању које следи биће коришћен појам „безбедности“; разлика у разумевања *безбедности* у епохалним склоповима сведочи о потреби специфичних инструмената у циљу одржања „безбедног стања“ у различитим историјским формацијама.

* Овај текст треба да буде друго поглавље докторске дисертације под насловом „Место и сврха институције полиције у глобалистичком систему дерегулације“, код професора Драгана Симеуновића.

¹ Појам „епохални склопови“ води порекло из текстова Мишела Фукоа, и означава особена *искуства*, односно начине *рецепције* и *перцепције* света у одређеним историјским контекстима. Више о томе у Мишел Фуко, *Историја сексуалности I*, Просвета, Београд, 1988.

Претпоставка, која усмерава наше истраживање, гласи да је потреба за безбедношћу иманентна друштвена потреба, која се у различитим епохалним склоповима јавља у другачијим облицима.

Безбедност према томе увек подразумева одређени *склоп*, од кога зависи и само *значење* појма *безбедности*. Послужимо се једним примером:

У познатом филму *Маратонац*, Џона Слезинцера из 1976. године, нацистички ратни злочинац, др Зел, који је из Јужне Америке морао да дође у САД – испитује младог докторанда историје, Томаса Ливија, настојећи да сазна да ли он нешто зна о овој тајној операцији. Испитивање подразумева болне методе стоматолошких захвата, које др Зел примењује постављајући студенту Ливију само једно питање: „да ли је безбедно“? Доктронад историје не зна контекст (није му познато ко је др Зел, ни шта претпоставља „безбедност“ коју он очекује), и зато не може да да веродостојан одговор на ово питање, а његови бесмислени одговори су сигуран знак за др Зела да Ливи није упућен. Безбедност, дакле, подразумева *значењски склоп*. Из тог се разлога концепти безбедности разликују у епохалним конструкцијама. У старом свету, у том смислу, не треба трагати за полицијом, какву проналазимо у капиталистичком друштвеном уређењу – што не значи да појам безбедности није рецептован и у античком свету, укључујући и облике његовог очувања, и ангажовање „инструмената присиле“.

1. Концепт безбедности у „старом свету“

У античком свету придаван је посебан значај *унутрашњој* безбедности полиса. У фрагменту 43, Хераклит каже: ὄβριν χρῆ σβεννύναι μάλλον ἢ πυρκαϊήν – *обест (hybris) треба гасити пре него ли градски пожар*.² Опмињући смисао ове изреке долази до изражаја када имамо у виду шта су грци подразумевали под појмом ὄβρις. Иако се уобичајено ова реч преводи као „обест“, њен изворни антички смисао је много дубљи. У ствари, ὄβρις означава „одсуство хармоније“, он је на супротној страни у односу на оно што представља идеал античког политичког живота – а то је *мера*.³ Одступање од мере

² H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, V. Closterman 1976, str. 207.; види и наш превод: Herman Diels, *Fragmenti predsokratovaca I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str.152.

³ Младен Козомара, *Субјективност и моћ*, Плато, Београд, 2001, стр. 54.

доводи у питање опстанак саме политичке заједнице, *полиса*, који гарантује хумано постојање човека, односно, како то каже Аристотел, „добар живот“.

Страх од *hybris*, несклада који може да поткопа опстанак саме државне заједнице, у Антици је имао и своје митске коренове. Жан-Пјер Вернан подсећа на један древни вавилонски ритуал који је подразумевао да се, једном годишње, краљ ритуално бори са аждајом, која симболизује на силе нереда и хаоса:

То одмеравање снага и краљева победа имали су два значења: потврђивали су моћ монархове суверености и добијали вредност поновног стварања космичког, временског, друштвеног поретка...⁴

Насупрот уређеној држави, одасвуд вреба опасност од *хаоса*, који, онемогућује добар живот, односно изнова доноси општу несигурност. Краљ, односно његова војска, у том су смислу гаранција безбедности, персонификација установљеног поретка. Повиновање краљу утолико представља облик уређеног живота. А такав живот могао се одвијати само у контексту града-државе. Држава је за људе старог света, слика космоса, у коме је такође, како то показују митови, *хармонија* надвладала *хаос*. И као што би у космичим размерама повратак хаоса представљао крај постојања уређеног света, тако и појава *hybris* у држави води ка њеном уништењу.

Ова победа хармоније над хаосом битно одређује свеукупну античку *практичну мудрост*. У понашању човека (етика), вођењу домаћинства (економика) и управљању државом (политика), треба постићи *праву меру*. Само на тај начин у индивидуалној, породичној или широј, политичкој сфери могуће је извојевати победу над силама нереда и хаоса. Појам безбедности, према томе, указује на *λόγος*, на *поредак*. Логос представља знање о *правој мери*.

Та *мера*, од које зависи унутрашња стабилност политичке заједнице, у античком је свету увек *спољашња*, у том смислу што *претходи мерењу*. У томе се, најопштије речено, може повући јасна разлика између *античког* и *модерног*. Када мера претходи мерењу, то значи да је унапред већ одређен опсег онога што треба да буде оставрено. У том смислу, за античко премодерно искуство важи начело – *постајеш оно што (већ) јеси*, односно ради се само о у-деловљењу једне већ дате *могућности*, која одређује опсег онога што је

⁴ Žan-Pjer Vernan, *Poreklo grčke misli*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića/Dobra vest, Sremski karlovci – Novi Sad, 1990, str 105.

могуће. У сваком појединачном чину треба само пронаћи најбољи могући начин да се оствари та унапред задата *мера*.⁵ Ако мера претходи мерењу, то значи да сваки човек треба да оствари *примереност* (*σωφροσύνη*), да правилно одмери *при* датим околностима. Безбедност у држави, као што то потврђују и Платон и Аристотел, најдиректније зависи од тога да свако у полису остане при (својој) мери.

Мера политичког деловања одређена је већ самим опсегом полиса. За разлику од модерних филозофа, антички мислиоци нису постављали питање о пореклу државе. Платон и Аристотел сматрали су да је *полис* аутентичан природно-социјални простор, не постављајући питање његовог порекла. У том смислу, треба само уредити односе у полису, успоставити праву меру, било да се ради о „давању свакоме онога што му припада“ (Платон), или је реч о уравнотежености захтева сиромашних и богатих (Аристотел). У том смислу, антички филозофи политике, без обзира на разлике међу њима, политику нису издвајали из установљених вредности, „обичајно“ прихваћених у њихово време: не само полис, него су и основне врлине већ познате и присутне у „традицији“. Треба само те старе обрасце рационално објаснити, односно појмовно утемељити, чистећи их „предрасуда“. Тако је Платон у *Држави* изразио свој идеал друштвене заједнице у којој влада велика правда, у којој најмудрији управљају, и у којој различите групе људи обављају различите друштвене улоге, с обзиром на своје способности, образовање и услове живота.⁶ Према једној од Аристотелових дефиниција човека из *Политике*, свако људско биће је политичко биће – *zoon politicon*. Само у *полису* човек може своје урођене или стечене способности развити и у пуној мери остварити на моралан начин, следећи захтеве врлине, тежећи за општим добром заједнице.⁷ Односно, само у *полису* се човек може актуализовати као морално биће. Дакле, у антици се сусрећемо са поимањем *полиса*–дражеве, као природно-социјалног простора, или задатог оквира, који тек омогућује човечност човека, и који на тај начин човеку претходи, не

⁵ Mladen Kozomara, „О onome što je moguće – politika i tehnika: iskušavanje mogućeg“, u Srđan Nikolić (ur), *Politika i tehnika*, USFJ, Beograd, 2000, str 82-94.

⁶ Платоново схватање политике је строго нормативно, и тиме изразито утописјско. Аристотел је критичар утопије, и класификује различите типове државе и устава. Но, и његова теорија политике далеко је од тога да буде чисто дескриптивна, већ, будући да је чврсто повезана са етичким учењем, представља идеализацију политике оног времена и има више нормативни него објашњавалачки карактер.

⁷ Günter Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, K. Alber, Freiburg/München, 1973, str. 30.

темпорално,⁸ већ онтолошки. Уколико је човек политичко, односно друштвено биће (овде нисмо још увек на плану модерног мишљења политичке сфере, одређене законима, уставом, државним и друштвеним уређењем, институцијама, већ на плану класичног поимања политичког као заједничког живота), онда је постојање на начин “грађанина” нужан услов његовог истинског – људског живота.

1.1. Платонови чувари и проблем унутрашње безбедности

Овај „објективистички“ смисао мере јасно је уочљив у Платоновој концепцији државе. Не само да је, према Платону, држава сама оно што треба да буде брањено, па је у том смислу претежнија од појединца – него се и сам концепт безбедности своди на одбрану државног уређења, као најбољег могућег начина оваплоћења мере. У Платоновој *Држави*, из тог разлога, сталез чувара, треба да по сваку цену заштити саму државу, а не њене житеље: штавише, тешко рањени или болесни чланови државне заједнице пре ће одабрати смрт, него да државу оптерете потребом да неко о њима брине. У том смислу, и лекари треба да се руководе превасходно добром државе, а не појединаца:

Зар не можемо рећи да је Асклепије то знао? Он је своју лекарску вештину наменио оним случајевима где је болесник по својој природи здрав и мудро живи, али га задеси нека болест, па је потребно да је лековима и операцијама одстрани, како би наставио свој уобичајени живот, а да не би нанео штету држави. Али он није имао намеру да лечи сасвим болесне људе, и да прописима дијете овде нешто одузме а онде нешто дода, како би им на тај начин пружио живот пун мука и омогућио им да рађају децу која би, како се може очекивати, била иста таква, него је сматрао да не треба неговати људе који нису способни за живот, јер они не користе ни себи самима, ни држави...⁹

Држава је претежнија од појединца, јер појединац без држава, у ствари, не може опстати као људско биће. Бранити државну заједницу, односно меру која представља поменути природн-социјални простор (као спољашњи каузалитет), значи, у ствари, остати при могућности истинског људског постојања. Чак је и лоша и неуређена држава, дакле држава у којој није пронађена права *мера* боља одсуства државне организације; Сократ

⁸ Овде се мисли на то да се тај оквир затиче рођењем.

⁹ Платон, *Држава*, БИГЗ, Београд, 1983, стр: 91; 407 е (у даљем тексту „*Res*“).

радије бора смрт, него да побегне из Атине, и тако постане раскорењен и одвојен од оквира у коме може да релазујује властити хуманитет;¹⁰ свака је држава прибежиште за човечан, односно *добар живот*, а државничко умеће треба само да досегне ову *меру*, односно да оствари *примереност*.¹¹

Чувари у Платоновој *Држави* треба да заштите државу пре свега од спољног непријатеља, а ту Платон у првом реду има у виду сукобе између грчких државица,¹² односно рат између са-племеника.¹³ Међутим, потребно је државу чувати и од *hybris*, то јест унутрашње опасности, од сукоба одређених сталежа или узурпације зарад личних интереса. Та се опасност мора предупредити одређеним државним уређењем, тако што ће се сјединити мудрост филозофа са политичком моћи, али се тај пројекат мора наметнути „на силу“:

Ако у државама не постану филозофи краљеви, рекох, или садашњи краљеви и властодршци не постану прави и добри филозофи, и ако обоје, политичка моћ и филозофија, не постану једно, ако се **силом** не искључе оне многобројне природе које теже само за једним, или само за другим, онда мој драги Глауконе, неће престати надаће не само за државе, него и за људски род.¹⁴

Јединство „политичке моћи“ са једне, и филозофије, са друге стране, може се разумети двојако. Најпре у смислу да ће филозофи користити моћ, која им када постану краљеви стоји на располагању, у неком другачијем смислу него што то чине тирани, имајући у виду, најпре, добро целокупне заједнице. Са друге стране, ова употреба моћи може се разумети у опозицији према „убеђивању“, које почива на логосу, а које Платон, дијалогу *Тимај*, одређује као „дело ума“. Убеђивање подразумева обликовање душе, њено упућивање на истинска бића, као аутентичне „предмете“ знања. Проблем је у томе што они који немају способност *учења*, заробљени *угодностима овога света*, не могу да буду *образовани*¹⁵ убеђивањем, и зато мора да буде примењена политичка моћ.

Према интерпретацији Вернера Јегера, Платона је у првом реду бринула могућност повезивања моћи и сазнања. Само божанска *τύχη*, дакле срећан случај,

¹⁰ Кангра

¹¹ *Res*, 462 c i d, str. 151.

¹² Verner Jeger, *Paideia, oblikovanje grčkog čoveka*, Književna zajednica Novog Sada, Novi sad, 1991, str. 367.

¹³ *Res*, 470 b, str. 160.

¹⁴ *Res*. 473 d i e, str. 164.

¹⁵ Грчка реч *παίδεια*, која се уобичајено преводи као „образовање“, у ствари значи и обликовање (образовање нечега, као нпр – образовати круг); у том смислу и „обликовање на силу“ је врста „образовања“.

односно божански усуд, може да услови да владар постане филозоф.¹⁶ Искуство из Сиракузе, како дознајемо из Платоновог Седмог писма, само је учврстило ово уверење, па зато Платон, сматра Јегер, у *Законима* инсистира на томе да је човек тек божија играчка. Будући да Платон начелно одбацује „револуцију“ као политичко средство,¹⁷ а да после сиракушког разочарења – писац *Државе* више није веровао у могућност остварења идеалне државе „мирним“ путем, па постаје јасно из ког разлога Платон приступа конципирању „друге најбоље државе“. У том смислу, сматра Јегер, између *Државе* и *Закона* није се одиграла никаква принципијелна промена у Платоновом учењу.

„Отпор средине“, о коме Платон говори још у *Држави*, када образлаже какве све опасности могу да погрешно усмере и покваре „филозофску природу“, међутим, ми можемо да разумемо као немогућност посредовања света истинских бића и природе. Ако филозофска природа није ваљано „засађена и ако се не гаји на правом тлу“, каже Платон,¹⁸ изродиће се у праву супротност, уколико се у све не умеша неко божанство.

Ове опасности, укључујући и Платоново непосредно искуство са Дионизијем Старијим и Дионизијем Млађим (током она три боравка у Сиракузи), можемо, у духу Платонове филозофије, да сагледамо и као „отпор материје“, као немогућност да се савлада онтолошки јаз, да се у материјалном свету уделови идеал државе. У сваком случају, тешко се може тврдити да ова онтолошка скепса није подупрла Платонову сумњу у могућност непосредне реализације идеалне државе.

Будући да *чувари* државе, према Платону, настају тек у дуготрајном процесу *образовања*, односно одабира најбољих природа (одакле ће се касније регрутовати и филозофи-валдари), јасно је да сила о којој се говори не подразумева обучене заштитнике државе, који ће се у будућности борити са спољашњим непријатељем.

О овоме Платон у *Држави* готово ништа не каже, осим једног збуњујућег места, које заправо доводи у нове недоумице. Према овом одломку, филозофи, који ће божанским усудом доспети до власти, треба да потом започну непосредно преуређење постојеће државе у идеалну државу, а први корак у том правцу подразумева да „све оне за које се у држави нађе да имају више од десет година, без изузетка буду прогнани изван

¹⁶ Јегер, нав. стр. 523

¹⁷ Јегер, нав. стр. 527

¹⁸ *Res.*, 492 a, str. 183

градских зидина“.¹⁹ Притом, у држави ће остати њихова деца, која ће систематски потом бити одвикана од дотадашњих обичаја, односно подвргнута адекватном процесу образовања и одабира.

Овде се могу поставити сасвим наивна питања: како ће овај процес бити спроведен, и које његов носилац. Ако се владари буду ослањали на постојећу силу (војску), онда ће та војска, сачињена од одраслих људи, опстати, што значи да ће бити прекршен принцип да у држави, осим филозофа, остану само они над којима може да буде спроведена *παιδεία* (образовање). Ово „практично питање“, које свакако одудара од проблемског хоризонта Платоновг дијалога, постаје још озбиљније ако се има у виду не само могућност да се одређени „нижи“ сталежи у Платоновој држави, занатлије и трговци, који живе одвојено од обитавалишта чувара и владара, пре или касније побуне, него опасности од *hybris* нису поштеђени ни сами филозофи-краљеви.

Платон и у *Држави* признаје да “свака душа тежи за добрим, и чини све да до њега дође“²⁰, али има душа које веома тешко пренебрегавају „лични интерес“, и то баш из разлога што нису у прилици да, развијајући сумњу према ономе што им на први поглед изгледа извесно и приступачно (а то је онтолошки нефундирани материјални свет, у који они *верују*, ослоњени на податке добијене путем чула), досегну *увиђање идеја*. Концепција идеалне државе за њих остаје страна и непрозирна, а филозофија као *παιδεία*, недоступна је и недохватљива за већину житеља²¹ прве најбоље државе.

Остаје отворено питање – ко треба да примени ову силу. *Нужност* прихватања *принципа*, са једне, и његовог уделовљавања, са друге стране, у ствари, подразумева већ установљену државу.

Поменути проблем посебно долази до изражаја када се има у виду да Платон у *Држави* предочава два начина конституисања државне заједнице. Први пут, који је обрађен у другој књизи, можемо да назовемо „пут одоздо“. Овај „пут“ ка формирању државе Платон образлаже двостепено. Најпре, у функцији наставка дијалога који подробније треба да испита резултате расправе између Сократа и Трасимаха, Глаукон износи уверење, по коме је правичност подређена неправичним циљевима: закони воде

¹⁹ *Res.*, 541 a, str. 235.

²⁰ *Res.*, 505 e

²¹ Александар Никитовић, „Филозоф у Платоновој држави“ у *Филозофија и друштво* XXIII (13), 2012, s. 388-406, стр 395.

порекло из конвенција и договора да се неправда више не чини и не трпи²². Људи се, дакле, приклањају правди када не могу да трпе неправду, а нипошто због тога што је она за њих неко добро по себи. Ова „конвенционалистичка теза“ окончава радикализацијом става који је у првој књизи *Државе* бранио Трасимах: правичност је само *средство* да се човек спасе од неправде другог (460 c и d). Будући да су „ставови“ које је изнео Глаукон изведени из „јавног мњења“, Платонов Сократ, такође полази „одоздо“: „Мислим да држава настаје зато што свако од нас није сам себи довољан, него тражи још много шта“²³. Уместо прецизирања „онтолошког оквира“, Платонов Сократ претпоставља да се држава конституише због тога што је човек самом себи недовољно биће. Држава је притом неко „опште добро“, услов да човек превазиђе своја партикуларна ограничења. Подела рада овде је извршена на основу афинитета људи који се удружују у државну заједницу:

Према томе ће, дакле, свега бити у већој мери и лепше и лакше, ако појединац ради посао који одговара његовој способности, ако га врши у право време и ако се не бави другим пословима.²⁴

Иако подела рада у овој „природној држави“²⁵ асоцира на *правично* распоређивање људи према сталежима, у поменутој заједници још нема филозофа, чиме се показује да заједница није обликована на основу увида у идеју правичности. Из тог разлога не постоји никаква гаранција да оваква држава, како буду расли прохтеви њених житеља, на послетку неће прекорачити *меру*:

Сам начин њиховог сопственог живота неће некима бити довољан, него ће тражити јастуке, столове и друго покућство, и зачине и помаде, и мирисе и хетере (...) исто се тако нећемо моћи ограничити на оно што је најпотребније...²⁶

Неуспех „пута одоздо“ постаје очигледан када Сократ изведе закључак да ће „чувари државе“ морати да буду „образовани“. Ово „образовање“ разликује се од традиционалног, укључујући и критику поетско-митске традиције.

²² *Res.* 359 a

²³ *Res.* 369 b

²⁴ *Res.* 370 c

²⁵ Александар Никитовић, „Држава, слобода, знање“ у *Филозофија и друштво*, 3/2008. с. 37-57, стр 43

²⁶ *Res.* 373 a

Будући да *παιδεία* из друге књиге *Државе* подразумева „пут одозго“, а имајући у виду да многи становници државе неће моћи, или неће хтети да приме истинско образовање, остаје питање на који начин је уопште могуће конституисати идеалну државу. У чијим рукама ће бити сила, која треба да обезбеди њено конституисање? Исто тако, имајући у виду да су филозофске природе нису склоне да се намећу као вође, каква гаранција постоји да ће сила бити вођена општим интересом, и да ће на место владара бити доведени истински филозофи, а не они који се тако представљају?

Овај проблем увиђа Попер, у својој познатој „критици“ Платона, показујући да се у аргументацији филозофија, као жудња за мудрошћу, у једном тренутку премеће у готову мудрост, којом располажу филозофи, односно да се пут „одоздо“, *ка* идејама, замењује готовим метафизичким нацртом:

То је повезано са питањем које је, изгледа, збуњивало Сократа: да су они који нису довољно образовани, и, према томе, довољно мудри да знају своје недостатке, управо они којима је образовање најпотребније.²⁷

Најбројнији сталеж тежи ка чулним задовољствима. Неумереност овде може да угрози стабилност државе, и зато се у процесу образовања оних који не могу да напреују даље од сталежа трговаца и занатлија мора развијати умереност. Ово образовање жеље, међутим, не мења усмерење ка жељеном, јер ће занатлије и трговци, за разлику од чувара и владара, и даље желети чулна задовољства. Филозофско образовање, које подразумева усмеравање жудње као онеме што је суштинско (идеално), може да стекне само филозофска природа, која је тиме предодређена за положај владара.²⁸

У деветој књизи *Државе* Платон експлицитно признаје да не треба рачунати са тим да је могуће ваљано образовати већину житеља идеалне државе. Будући да таква држава треба да буде обликована према „божанском узору“, и да ће и сами филозофи краљеви следити поменути парадигму, она се мора успоставити и над онима који немају способности које би им помогле да је драговољно следе:

Ако дакле желимо да и такав човек, као и најплеменитији, буде под влашћу разума, онда он свакако мора да буде роб оног најплеменитијег човека, у коме управља божанска снага. Не мислимо онако као што је Трасимах мислио о

²⁷ Карл Попер, *Отворено друштво и његови непријатељи - I. Чар Платона*, БИГЗ, Београд, 1993. стр 176

²⁸ Н. Krämer, “Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons”, u *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969. стр. 198-231

поданицима, да морају бити потчињени као робови, него сматрамо да је за свакога корисније ако је под управом божанског, било онога што га сам у себи носи, или некога споља...²⁹

Проблем унутрашње безбедности Платон настоји да превазиђе у другом дијалогу који је посветио проблему изградње *Државе*, у дијалогу *Закони*. За разлику од *силе* која мора да буде примењена код оних који нису у стању да разумеју смисао сталешке поделе и одабира, на основу успеха у процесу *образовања*, *Закони* указују на непосредну просветитиљску моћ самих закона, који треба да послуже као „моћ убеђивања“. Да ли то значи да у свом позном дијалогу Платон заступа оптимистичку тезу, о просветитељској моћи законодавства, која треба да у сваком житељу Магнезије (како се зове „друга најбоља држава“) обезбеди превагу над оном стратсвеном природом, коју никаква филозофска *παιδεία* из *Државе* није могла да укроти?

У завршном делу дијалога *Закони*, Платонов Атињанин, који има улогу одсутног Сократа, поцртава да је очување, односно одрживост државног уређења заснованог на *правичним* законима основни циљ коме законодавци треба да теже:

Али, у свему и у свакој прилици сврха није у томе да се нешто уради или стекне или оснује, него да се пронађе како би се могло у потпуности трајно сачувати оно што је већ створено...³⁰

На теоретском плану Платон овај проблем решава тако што указује на потребу синтезе ума и вида, мисаоног и чулног посматрања. Умско посматрање треба да упре поглед ка идејама, као оној узвишеној и непромењивој мери која у законима треба да буне оваплоћена. Са друге стране, очињи вид ће прибављати инфорације „са терена“: то је будно мотрење на понашање житеља Магнезије, односно, на извештан начин, рано уочавање оног „отпора средине“, које је јасно детектовано већ у *Држави*.³¹

Нешто касније, Платон државу пореди са телом, а законе са умом, а ова два *принципа* персонификују млађи чувари, које краси снага, и они старији, који су обдарени способношћу умског, теоретског посматрања.³²

²⁹ *Res.* 590 c - d

³⁰ Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1990, str. 410, 960 b – u daljem tekstu „*Nom.*“

³¹ Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast: his Later Ethics and Politics*, Oxford University press, Oxford 2002. s 90

³² *Nom.* 964 e – 965 a, str.416.

Спровођење закона, односно опстанак неког поретка подразумева, дакле, не само мудро одмеравање законских одредби, него и непрестану будност, односно обраћање пажње на ђуди и страсти поданика, који су, ра разлику од самога *поретка*, непостојани и склони да прекрше принципе правичности.

Ово *посматрање* код Платиона има кључни безбедносни смисао, који је, као и када је реч о лекарској вештини, у *превентиви*. Рано уочавање негодовања или *hybris* треба да оумугући превентивно деловање, методама просвећења, које ће у извесном сислу надоместити грубу силу, чија је примена, међутим, неопходна када *hybris* већ узме маха:

Затим старци, које можемо упоредити са умом, јер изврсно схватају много тога што вреди, већају, користећи млађе као као помоћнике и извршиоце одлука.³³

Законодавство дакле захтева умско посматрање, а безбедност посматрање материје, људске природе. Тако се код Платона наговештава један облик безбедности, који ће много касније, у другачијем епохалном контексту, подразумевати управо технику *паноптикума*, о чему ће више речи бити касније.

Млађи чувари државе, међутим, за разлику од старијих – како показује претходни одломак – имају задатак да непосредно примене одлуке које старији донесу, односно да непосредно уделове идеје о успостављањену праве мере у граду-држави. „Материјално“ спровођење безбедности је у том смислу њихов задатак, баш као и детекција опасности уколико у полису дође до појава које угрожавају његову самерљивост.

Још једну значајну ствар указује нам ова потреба за „двоструким посматрањем“. Поредак логоса, праву меру, могуће је остварити само уколико се истовремено сазнају њени „објективни“ оквири, њена спољашња детерминисаност – али, исто тако, сам живот у држави треба прилагодити мери, избегавајући било какво пренаглашавање и несамерљивост, која увек прети да доведе до *hybris*.

1.2. Безбедност и практичка мудрост

Могућност непосредне примене знања о правој мери, која код Платона настаје из сарадње посматрача идеја и посматрача „стања ствари“ у полису, код Аристотела ће постати посебно подручје истраживања, које ће бити названо – *практичном*

³³ *Ibid.*

филозофијом. Нећемо овде посебно улазити у детаље Аристотелове концепције три практичке филозофије, етике, економије и политике. Довољно је да кажемо да за разлику од теорије, у којој се мишљење бави оним што не може да буде другачије, овде предмет истраживања постаје управо оно што зависи од људског деловања. Мера је непромењива, и она представља објективно испостављени императив. Међутим, начини на који се постиже примереност подразумевају вид практичке мудрости, начин мишљења који се додуше ослања на теорију, али који по својој структури више није само теоретско посматрање.

Из тог разлога Аристотел целокупно практичко подручје у завршној књизи *Никомахове етике*, назива „филозофијом о ономе што што припада човеку“ (ὅπως εἰς δύναντιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῆ).³⁴

Упркос томе, међутим, што је практичко подручје јасно одељено од теоретског, Аристотел образлажући његову специфичност, не одустаје од појмова обликованих у „првој филозофији“. И људска пракса је увек управљена према некој сврси (τέλος). Људска се пракса увек руководи сврхом, она тежи неком добру, она се предузима ради неког дела.³⁵ Као и у *природи*, и у људској пракси је реч о телеолошком кретању.³⁶

Из цитираних реченица VI књиге *Никомахове етике* сазнајемо две важне ствари. Знање практичке филозофије није мисаоно посматрање, него „расуђивање“ (φρόνησις) а то би значило суђење о нечему што се још није догодило. У практичком подручју, према томе, суди се о ономе што тек треба да буде. То није пуко очекивање, на основу нечега што је већ познато, као када се, на пример, после кише очекује разведравање, или после ноћи свануће. Овде се не ради о простом уочавању каузалног низа. Промишљати значи настојати да се предвиди резултат неког деловања, с обзиром на постављену сврху, да се изабере најбољи могући начин како би се, у савим конкретним условима остварило оно што представља циљ људског деловања. Такво промишљање битно је различито у свакој новој ситуацији. Иако помажу пређашња искуства, свако ново промишљање је ипак ствар за себе, јер је суочено са новим стањем ствари.

³⁴ Joachim Ritter, „Politika i Etika u Aristotelovoj praktičnoj filozofiji“, *Metafizika i politika*, Informator – Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1987, str. 121.

³⁵ W.F.R.Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, second edition, Oxford university press, Oxford 1996, str. 12.

³⁶ Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, str. 3.

Другим речима, теорија много не помаже када је реч о проналажењу *sophrosyne*, односно *примерености*. Када се овај наук пренесе на подручје политике, то значи да у свакој држави треба пронаћи меру, односно успоставити хармонију. Ово проналажење мере, дакле, зависи од *другачијих околности*, који су у сваком полису различити:

Разлог што има више облика државног уређења лежи у томе што свака држава има више делова. Ми видимо да се све државе састоје пре свега од породица, а затим једни од тог мноштва морају да буду богати, други сиромашни, а трећи средње имућни, а од богатих и сиромашних једни су наоружани, а други нису. Видимо да постоји и земљорадничка маса и трговачка и занатлијска. И међу угледним људима постоје разлике и у богатству и у величини имања...³⁷

Будући, дакле, да има „толико државних уређења колико има начина да се власт расподели према предностима и према разликама између појединих делова државе“³⁸- државничко умеће подразумева, већ према томе колико људи у некој држави „носи оружје“ (војска), колико је земљорадника а колико трговаца, успостављање хармоније између друштвених сталежа. Само ова хармонија гарантује стабилност и одбрану од *hybris*. Да ли ће, дакле, негде бити успостављена демократија, олигархија, басилеја, или тиранида, зависи од тога који сталеж у држави доминира, не само по броју, него и према политичком утицају. Уколико се неком сталежу уступи превише простора, односно ако испуњење интереса припадника једног сталежа битно наруши интересе других сталежа, то је зачетак несклада, који може да доведе до озбиљних последица, а државу у целини учини *небезбедном*:

То су дакле узроци одакле настају побуне. Стога и преврати имају двојак циљ: у првом случају устаје се против постојећег државног уређења, како би се постојеће државно уређење заменило другим (...) Каткад преврати иду за тим да повећају или смање моћ постојећег државног уређења, на пример да у постојећој олигархији повећају или смање моћ олигарха, или да у постојећој демократији повећају или смање моћ народа...³⁹

Иако је Аристотел, као и Планон, образовању давао предност, када је реч о одржању мира у држави (јер то подразумева упознавање са *мером*, која у држави треба да буде узор за државно уређење, као облик *примерености*), за функционисање државе и

³⁷ Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 90, 1289 b – u daljem tekstu „*Pol.*“

³⁸ *Pol.* 1290 a, str. 91.

³⁹ *Pol.* 1301 a, str. 120.

одржавање реда, поред других облика власти неопходна је и она која ће се најнепосредније старати о томе да закон буде примењиван, а судске одлуке (казне) извршаване. Функционисању ове власти, која представља антички облик *полиције*, Аристотел посвећује пету главу шесте књиге своје *Политике*.

Поменути службу Аристотел најпре назива „најпотребнијом и најтежом од свих“, ⁴⁰а њен примарни задатак треба да буде управо чување затвореника, и извршавање казни, свеједно да ли се ради о заплени имовине или физичком кажњавању.

Аристотел запажа да је ова врста власти, која треба да спроведе одлуке судова, у народу најомраженија, и да треба пронаћи одговарајућу меру, било да се ради о временском ограничењу трајања ове власти, или о подели на више извршилаца – у сврху да поменута власт буде мање омражена – „јер уколико су извршиоци казни мање омражени, утолико ће казне бити боље извршаване“. ⁴¹ Ову улогу у Атини су обављала „једанаесторица“ – а то је подразумевало не само привођење осумњичених и затварање осуђених, него и послове извршавања најтежих казни, дакле послове целата. ⁴²

Осим чувара, односно извршилаца судских одлука, Аристотел предвиђа и друге облике власти, које непосредно треба да се старају о реду. Тако је предвиђено да посебна власт води бригу о трговини на агори (градском тргу), и то не само о физичком реду и миру, него и о самим трговачким уговорима. У овој врсти власти препознајемо оне „посматраче“, из Платонових *Закона*, који будно прате шта се догађа у народу и о томе извештавају врховну власт.

Инспекцијски карактер има и посебна врста власти коју предвиђа Аристотел, такозвана *астиномија*, нека врста комуналне службе, која се стара о путевима и јавним зградама, а у већим полисима подразумева чуваре зидова и лучку стражу. ⁴³

Наш задатак у овом поглављу је да укажемо на различите контексте, из којих резултирају концепције безбедности, а самим тим и потреба за посебним инструментима силе, који ће допринети њеној постојаности.

Видели смо да је за антички свет безбедност пре свега разумевана као опстанак *polisа*, што директно зависи од увиђања мере, са једне, и инструмената за успостављање

⁴⁰ *Pol.* 1321 b, str. 167.

⁴¹ *Pol.* 1322 a, str. 167.

⁴² Аристотел, *Устав Атински*, Плато, Београд, 1997, стр 73.

⁴³ *Pol.* 1321 b, str. 166.

примерености, са друге стране. Код Аристотела се облици државног уређења могу мењати, али у оквирима *polisa* као задатог природно-социјалног простора. Другим речима, сам *polis* представља *меру*, захтевајући да државно уређење на плану заједнице постигне примереност. У античком свету, снаге реда не бране државно уређење, већ је њихов примарни задатак да омогуће испуњење мере, равнотежу између различитих друштвених сталежа. У том смислу, држава не сме да буде превелика (на шта упозоравају и Платон и Аристотел у својим политичким списима), а интереси њених грађана, односно друштвених сталежа којима они припадају, у сенци су *доброг живота*, који је, како то показује Аристотел и у *Никомаховој етици* и у *Политици*, увек у примерености, без обзира на то што различите прекомерности, на први поглед, могу да буду примамљиве.

Поштовање мере одредило је и филозофске ставове постаристотеловских мислилаца. И Епикур, који је говорио за хедонисту, завршава у својеврсном аксетизму, указујући на потребу да се задовољства примењују са мером, јер прекомерност доноси веће зло од интензитета задовољства које му претходи.

Брига о *примерености* одржаће се и у потоњем римском периоду, у организацији велике државе, која организационо вишеструко надилази антички *polis*.

1.3. Безбедност мегаполиса

Безбедност мегаполиса подразумевала је, пре свега, сигурност од упада непријатеља. У ту су сврху, нарочито у време царства, ангажоване такозване статичне легије, чији је задатак био да чувају границе. Међутим, упоредо са тим, плаћање пореза, и одржавање реда унутар провинција захтевао је ангажовање посебних одреда. У почетку, ови су одреди, као и у античким полисима, посебно бирани, а останак у служби њихових чланова временски орочен. Ти одреди звали су се – *eduli*, а њихово главно задужење било је одржавање јавног реда и мира у Риму (касније су слични одреди оснивани и у већим центрима у провинцијама). Као према оном Хераклитовом фрагменту, задатак *едула* био је да гасе побуне и градске пожаре, у чему су им помагали и посебно обучени робови.⁴⁴

⁴⁴ Radoslav Gaćinović, „Koreni nastanka policije u modernoj državi“, u *Žurnal za kriminalistiku i pravo*, Vol. 12, 2017, str. 67-81.

Едулима је заповедао *praefectus urbi*, градски префект, који је располагао јединицама од 1000 људи. Када се каже да су ове јединице одржавале јавни ред, то ни на који начин не треба идентификовати са каснијом капиталистичком концепцијом јавног реда и мира. У старом свету, идеал реда је идеал мере, која је истовремено и етичка и политичка категорија. Будући да је немогуће остварити индивидуалну меру изван државне заједнице, ред и мир су пре свега разумевани као хармонија, која гарантује испуњење основних људских вредности. Из тог су разлога религија, морал и политика били у извесном јединству, које не важи за модерни свет.

Велики изазов за унутрашњу безбедност царства предствљала је нова религија, *хришћанство*, која се за разлику од *јудаизма*, брзо ширила, подржавана и од римских грађана. Прихватање другачије религије поткопавало је саме темеље царства, које је подразумевало утемељење у божанској хармонији.

Иако само хришћанство иамнентно није имало превратнички смисао, за разлику од радикалних јудаистичких покрета, оно је реметило хармонију, већ самим тим што је поткопавало ауторитет цара на суштински начин (иако је, барем у почетку, подразумевало повиновање свакој земаљској власти). У сваком случају, хришћанство је је пољуљало саме основе, на којима се заснива *мера* државне организације.

Цар Диоклецијан је био прогонитељ хришћана, али не због тога што је презирао њихову веру, већ из разлога што су се хришћанске заједнице на изванредан начин опирале контроли Царства. Другим речима, Диоклецијану је сметао све већи политички утицај нове вере. Непризнавање божанског ауторитета цара имало је своје политичке консеквенце, што је условило жесток и суров проган хришћана, базиран на четири едикта против нове религије.⁴⁵

Безбедност мегаполиса, са друге стране, претпостављала је бригу да ниједна провинција не буде посебно привилегована, што такође доминира и Диоклецијановим реформама. Иако је разумевање функционисања царства овде унеколико другачије него оно о коме говоре Платонова и Аристотелова дела (треба имати у виду стоички космополитизам којису заступали Марко Аурелије и Луције Анеј Сенека) – безбедност у

⁴⁵ Џејмс Редфил, *Homo domesticus*, превела, Либер, Загреб, 2007, стр 163.

Римској републици и Римском царству подразумева, у основи античке методе очувања хармоније, што је условило, између осталог, и заснивање Римског права.

1.4. Полиције феудалног друштва

У својој обимној студији о феудалном друштву, француски историчар Марк Блок, тврди да је основна карактеристика феудализма управо опште одсуство безбедности:

Није то била само она зебња пред ужасном, али колективном и повременим опасношћу, коју осећамо и данас живећи у овом погубно наоружаном свету, у коме влада паничан страх од немилосрдних економских сила које непрекидно сатиру и газе малог и несрећног човека, већ је у питању била свакодневна опасност, опасност која се надвијала над сваким појединцем и подједнако погађала и његова добра, и њега самог.⁴⁶

Ова општа опасност проистицала из битног сужавања ингеренција централне власти, због чега се феудална монархија само условно може назвати државом.

Краљ, или други владар феудалне „државе“ имао је задатак, пре свега, да задужбинама и заштитом вере осигура духовно спасење свога народа, да земљу штити и брани од спољног непријатеља, и да унутар своје земље успостави правду и унутрашњи мир.

Потреба за унутрашњим миром расла је упоредо са бунама кметова, незадовољних расподелом добара. Са друге стране, није се смело дозволити да кметови самостално уређују односе у оквиру свога сталежа, јер то није само угрожавало мисију верског спасења, него, је такође, уздрмало и сам ауторитет монарха, који је представљао персонификацију правде.

Људи из народа, у то време, наине, нису имали апстрактну представу власти, као поретка, него су владавину разумевали персонификовану, у лику монарха који дели „правду“.

Међутим, то не значи да су само кметови били несигурни и у сталној опасности, мада су могли да буду изложени насиљу витезова који су самостално харали феудима, не базирајући се, често на поседнике, представнике цркве, па и самог монарха. Угрожени су

⁴⁶ Марк Блок, *Феудално друштво*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 2012, стр. 635.

били и сами племићи, јер је отимањеседа постала пракса, која је улазила у норме такозваног „обичајног права“, а то значи да је у овом неписаном праву, легализовано отимање и протеривање првобитних власника.⁴⁷

Ни сами монарси нису били безбедни, утолико што им се могао супроставити сваки властелин, а често је богатство појединих велепоседника битно одређивало смерове политичког деловања монарха. Са друге стране, и монарси су могли да отимају имања велепоседника, да их протерују или чак убију.⁴⁸

Феудална друштва настају у сенци великих монотеистичких религија, Хришћанства и Мухамеданства (Ислама). Настојање религијских мислилаца да теоретски утемеље принципе ових религија уз помоћ појмовног апарата грчке филозофије, битно ће одредити и разумевање појма безбедности. Основна разлика у односу на време робовласничког друштва је у томе што се у феудализму не може говорити о јакој државној организацији, него о облицима уређења живота у мноштву феудалнихседа, у којима неретко нису постојали никакви писани закони.

Суштинска подела на племенити род са једне, и оне који немају племенито порекло (односно богате и сиромашне), одређује разумевање безбедности као успостављања јасних и непревладивих граница између ових друштвених сталежа.⁴⁹ Врховна власт, у рукама монарха, треба, у ствари, да гарантује неповредивост ове друштвене поделе. Мудрост владања, у том смислу, претпоставља баланс између богатих и сиромашних, а значајну улогу у одржавању овог баланса има – црква.⁵⁰

Феудализам се од времена Рима разликовао по томе што је у ово време готово у потпуности ишчезла стара слика о јавном интересу. Велепоседници нису водили бригу о образовању (ту улогу преузела је црква), о помоћи сиромашнима (и ово добрим делом преузима црква, одређујући видове социјалне помоћи – као облике милосрђа), нити о јавним добрима (осим изградње манастира). Јавно добро је, у ствари, представљао сам феудални поредак, који је религијски тумачен као настојање да се на земљи успостави

⁴⁷ Рене Генон, *Мрачно доба*, Алеф, Градац, Чачак 1987, стр. 28.

⁴⁸ Сидни Пеинтер, *Историја средњег века*, Слио, Београд 1998, стр. 123.

⁴⁹ Племенитост порекла, према неким интерпретаторима, није подразумевала „nobilis“, односно „аристократију по крви“, него управо аристократију на основу богатства, односно „чињеничну аристократију“; види у Марк Блок, *Феудално друштво*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 2012, стр. 448.

⁵⁰ Марк Блок, *Нав.* стр. 156 и даље.

богоугодан живот: сиромашни су у том смислу само по себи грешници, чије је сиромаштво вид божије казне, док су они достојни поштовања, према самом бољем плану – моћници и богаташи.

Мудра владавина била је, дакле, ометана са разних страна, односно монарх се у спровођењу власти није могао претерано ослањати на своје витезове, који су често сами *успостављали ред*, мимо воље, па чак и упркос наредбама краља.

Идеал успостављања мере, односно земаљске државе према божанском узору (у чему препознајемо хришћанску вертију Платоновог учења о држави), у том је смислу стално био осујећиван, чинећи феудално друштво структуром опште несигурност.

Фактор који је омогућавао да се овај друштвени поредак ипак одржава, свакако је религијска слика о владару као божанском изабранику, односно уверење да је овај поредак начин да се на земљи успостави богоугодна људска заједница. Епидемије куге, међутим, пољуљаће ову слику божанске хармоније, која је маскирала стварну беду и несигурност. Криза феудалног света је у том смислу, у својој основи, отпочела као криза религије – а то је зналачки искористио нови друштвени staleж, који је формирао градове, као центре изван непосредног утицаја вредности феудалног друштвеног поретка.

Строга сталешка подела друштва, дакле, може се разумети као својеврсна хришћанска верзија оног начела које утемељује антички примат мере. Постајеш оно што (већ) јеси овде подразумева провиђење које одређује ко ће бити припадник неког друштвеног staleжа. Идеал безбедности, односно реда и мира у држави, самим тим, у основи следи античку парадигму успостављања праве мере, на основу божанског узора. Кметови који устају на краља и властелине утолико су устали и на сам божански поредак, и зато је у успостављању реда дозвољена свака употреба силе.

Са друге стране, тешко је било пронаћи религијско објашњење и оправдање за несумњиве видове неправичности у оквирима повлашћеног друштвеног staleжа. Успостављање реда и мира зато је захтевало стварање апсолутистичких монархија, у којима је оснажена власт монарха, а битно смањени утицаји других друштвених фактора виших staleжа. Управо у овом периоду, у раздобљу између XV и XVIII века, дакле у време поступног формирања капиталистичког друштва, настају прве снаге реда и мира

које носе назив „полиција“, а чији је задатак да на целој територији неке земље успоставе власт монарха, односно примену закона.⁵¹

2. Концепт полиције у капитализму

За разлику од формуле којом смо обележили епохални контекст старог света – *постајеш оно што јеси*, у нововековном контексту важи сасвим другачија формула: *јеси оно што постојеш*. Овде више није ствар о прилагођавању некој већ датој мери, о примерености, која једино може гарантовати безбедност, него је ствар управо у прекорачењу мере, односно престапању сваке објективне датости. Мера се дакле стално успоставља и прекорачује, односно Нови век не познаје никаква спољашња ограничења: нема те вредности која не би могла бити превазиђена, нема ничега савршеног што не би могло да буде надиђено нечим још савршенијим.⁵²

Самим тим, битно је промењен и концепт безбедности. Уместо чувања хармоније, безбедност претпоставља *стабилност нестабилности*, сталног прекорачења онога што је већ постигнуто. Сада, дакле, треба заштити личну иницијативу, слободу, разумевану преваходно као слободу предузетништва.

Ова промена подразумева развргавање спреге између морала и политике. Уколико политика треба да гарантује индивидуалну предузимљивост, онда је она ствар интереса, уговора, а не оваплоћење етичких идеала. Појам „добро“ више нема етичко, већ *прагматичко* значење: добро је оно што доприноси интересима појединца, што не спутава његову слободу (која претпоставља прекорачење мере).⁵³ Тако Макијавели владару препоручује да моралне обзире задржи за себе.

⁵¹ В. Milosavljević, *Наука о полицији*, Полицијска академија, Београд, 1997, стр. 73–81.

⁵² Владимир Ђурђевић, *Могућности аутономије у савременом свету*, *Hereticus*, Vol. XV 72017/, No. 3-4, стр. 97-116.

⁵³ За разлику од Аристотела, код кога етика води у политику, и где полис подразумева са-деловање „моралних“ грађана, односно претпоставља „врлину“, Макијавели полази од тога да су људи, углавном, спремни да напусте било какве етичке стандарде уколико су угрожени. Одређивање политичког деловања с обзиром на постојеће околности на први поглед сугерише да се код Макијавелија ради о некаквом „реализму“. На то указује и Хабермас, када констатује да на почетку модерне филозофије, код Мора и Макијавелија, „практичка нужност захтева техничка решења“. Макијавели се, у том смислу пита – на који се начин репродукција живота може политички осигурати. Овакво питање, међутим, показује да Макијавели саму репродукцију живота, сам опстанак, не посматра у оквиру једно за свагда датих природно-социјалних оквира. У том смислу, дозвољен је сваки облик политичког организовања, који ће ову репродукцију гарантовати. Макијавели, дакле, „операције за постизање овог циља изолује од свих друштвених

У Макијавелијевом учењу о политици присутан је, у новом руху, онај антички страх од рушења заједнице, страх од *hybris*. Држава је уређена, и она гарантује одређену сигурност. У том смислу се држава не сме рушити, и она је, самим тим, претежнија и важнија од њених поданика. Па ипак, суштина државе овде је сасвим другачије посматрана, у односу на њену претходећу рецепцију.

Разликовање моралности и легалности, у том смислу, код Макијавелија уводи у игру још једну важну разлку: диференцију легалности и легитимности. Не постоји више јединствено рационално утемељење закона, који би морао да буде прихватљив за све чланове полиса. Другим речима, више нема закона који би гарантовао апсолутну подршку поданика. Нема више поретка који би универзално изражавао све интереса грађана. Не само да су интереси поданика и владара различити, него у једној држави може бити и више различитих интереса, више завереничких структура, више претендената на освајање власти.⁵⁴

Самим тим, концепт безбедности мора да осигура да оваква друштвена динамика буде каналисана, на тај начин да не угрожава индивидуална права.

Овај концепт безбедности развијаће се упоредо са успостављањем основних начела либерализма, односно капиталистичких односа. Тако концепт безбедности подразумева, најпре, успостављање другачијег појма *суверенитета*, који се са суверена премешта на националну државу.

2.1. Капиталистички концепт државе

Традиционални друштвени обрасци сада су суочени са новим облицима организације друштва, који треба да омогуће раст трговачке класе и трећег staleжа, насупрот профеудалним односима, који доминирају у традиционалној монархији.

За разлику од земаља у континенталном делу Европе, у Енглеској су права монарха била барем делимично ограничена, још доношењем *Charter of Liberties*, из 1100. године,

претпоставки“, а то значи да је „политичка акивност ослобођена свих традиционалних и моралних веза, и са њима се не сме рачунати ни код противника“. Види у: Niccolo Mackiavelli, *Izabrano djelo, I i II*, Globus, Zagreb, 1985.

⁵⁴ В. Grant, „Machiavelli's Realism“, Mindle Reviewed work(s): Source: The Review of Politics, Vol. 47, No. 2 (Apr., 1985), pp. 212-230. Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics Stable.

чинећи, макар посредно, и самог монарха подложним одређеним законима. Међутим, само уређење друштва и даље је било засновано на правима суверена, који предствала *општу вољу*.

Термин који адекватно одражава друштвене односе пре наступања великих друштвених промена у Енглеској је, дакле – *commonwealth*, односно „општа воља“. Суверен предствала то „опште добро“, које се не односи ни на кога појединачно. Суверен репрезентује опште добро, које не види појединце и њихове интересе, уколико они нису супротстављени самом суверену односно самој – *општој вољи*. *Commonwealth* не припада никоме «индивидуално», односно појединачност поданика се уклапа у опште добро.

Уређење друштва засновано на „општем добру“ претпоставља не само неограничену власт суверена (што је у случају Енглеске, као што смо поменули, постојало у нешто блажој форми), него и њену неусловљеност, јер нема осим Бога ни једног већег ауторитета од његове речи. Власт суверена на земљи у том је смислу немогуће ограничити⁵⁵.

Доношењем *Велике повеље слободе*, потиснута је апсолутна моћ владара, а скуп монархових овлашћења којима он формално располаже сада се називају прерогативима Круне. Те прерогативе су остатак некадашње суверености монарха, односно његових дискреционих овлашћења. Међутим, *commonwealth* и даље не види непосредне интересе појединаца. Они су напросто уклопљени у ту „општу вољу“, „одозго“, односно њихови поједначни интереси су унапред подређени интересима владара, који у ствари сублимише вољу својих поданика.

Држава треба да одбрани краљевство и наметне облик правде, а за спровођење закона биле су углавном одговорне мировне судије (*justices of peace*). То су били неплаћени представници локалног племства, које није одликовала стручност у праву нити чиновнички положај, него искључиво *дужност према заједници*⁵⁶.

⁵⁵ Мишел Фуко, *Треба бранити друштво*, Svetovi, Novi Sad, 1998, стр. 17.

⁵⁶ F. J. C. Hearnshaw, *The Social & Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Dawson of Pall Mall, London, 1967. Dawson of Pall Mall, 67-68

Способност расуђивања мировних судија исходила је из чињенице да у њиховоим венама тече плава крв. Будући да су били власници земље и стоке, њима је препуштена и брига о начну на који ће бити одржавана јавна добра.⁵⁷

Представници племства тај посао обављају без материјалне надокнаде, а не постоје никакве писане прерогативе на основу којих просуђују, нити су они прошли икакву правну обуку, јер се препоставља да, служећи суверену, представљају његову вољу, која је неограничена и неупитна.

Култура монархистичког друштва претпоставља утапање у доминацију опште воље. Независно од културних разлика унутар енглеске монархије на почетку XIX века, уочи надоласка корених друштвених промена Енглеско друштво је одређено јединственим културним моделом, који карактерише примат суверена над појединачном вољом, односно разумевање опште воље као суверенитета, коју представља сам суверен. Суверенитет припада суверену, а не народу.

Међутим, само формирање нових друштвених односа захтевало је успостављање закона, који су морали бити конципирани на другачији начин. Закон је морао да буде извучен из подручја опште воље, а његово поље деловања сада треба да јасно изрази интересе друштвених група, „одоздо“, уместо да их одређује полазећи од претпоставке сублимације опште воље, на основу суверености суверена.

Ове промене можемо да означимо као прелазак од *commonwealth* на *state*, државу. За разлику од „општег добра“, држава сада треба да се стара о животу појединца, тако што ће уредити друштвене односе према његовим потребама, а те потребе су увек у сенци оне друштвене групације која је у прилици да путем својих представника утиче на законодавство.

Ово указује на значајну културну промену. Уместо примата „општег“, односно заједничког, које је концентровано у „телу суверена“,⁵⁸ сада је на делу однос појединачних воља, које треба да буду посредоване путем не више испостављеног, него успостављеног народног добра:

⁵⁷ Heri Frensis Hinsli *Suverenost*, Filip Višnjić, Beograd, 2001, стр. 79.

⁵⁸ Мишел Фуко, *Треба бранити друштво*, Нав. стр. 136.

Да би *commonwealth* постао *state* и да би се држава старала о животу појединца, чиме за њу престају да буду невидљиве јединке, било је потребно да реформе постану темељни интересни и политчки механизми управљања.⁵⁹

Ова брига за појединца сада избија у први план, уместо некадашњег примата бриге за имовину. У старом поретку, што се може реконструисати на основу списка Џона Лока, „лична својина“ (*property*) у ствари је *estate*, дакле, етимолошки посматрано, један специфичан вид имовине, земља односно имање (*landed property*). Са друге стране, неко које сиромашан и ко „ништа нема“, ипак, на основу Локовог разумевања, поседује својину, која се може свести на његов живот и слободу (*life and limb*), али зато не поседује *estate*. Својина је утолико разликована од *estate*, коју можемо назвати „имовина“ (поседовања имања). За аристократију је имовина значајнија и претежнија од права на својину припадника нижих друштвених сталежа. За крађу чак и незнатне имовине, у старом друштвеном систему казна је била вешање, док се напад на човека, независно од тога колико био окрутан, није сматрао кривичним делом, уколико се није радило о убиству.

Поменути однос се мења у наступајућем грађанском друштву, где је приватна својина сада неутуђиво право појединца, које указује на његову индивидуалност. Захваљујући праву на својину, сваки појединац је, независно до свог социјалног порекла, једнак пред законом, што значи да он може бити субјекат неког посла, предузетник, који има једнака права на предузимљивост као било ко други. Самим тим, оно што је било приватна својина, сада постаје – *лична* својина, оно што припада појединцу као индивидуи (као *limb*, *окрајку*, *рукавцу*, *члану* друштва), док *estate* постаје „приватна својина“, власништво над средствима за производњу. Очување личне својине сада је императив, јер се захваљујући личној својини гарантује право на приватну својину.⁶⁰

Концепт безбедности Новог века оријентисан је сада на одбрану личне својине. Правно стање треба да гарантује безбедност индивидуе, која има живот у поседу. Право на личну својину постаје гаранција слободе, разумеване у смислу неспутане и неоматене личне иницијативе, односно предузимљивости.

⁵⁹ Адријана Захаријевић, *Освајање права гласа у Енглеској: постајање грађанином у систему приватног и јавног*, докторска дисертација, Факултет политичких наука, Београд, 2013, стр 51 и даље.

⁶⁰ Martin u Wiener, *Men of Blood. Violence, Manliness and Criminal Justice in Victorian England* The Cambridge University Press, Cambridge, 2004, str. 27-8.

2.2. Безбедност код Хобса, Лока и Русоа

Теорија државе Томаса Хобса је, на први поглед, у основи апсолутистичка.⁶¹ У ствари, код Хобса се ради о теорији друштвеног уговора, дакле на делу је конвенционалистички приступ држави, у функцији регулације другачијих односа производње у друштву.

Хобс полази од увида да је људско понашање углавном мотивисано покушајем да се умањи бол и избегне веће зло, а не да се постигне неко добро. Ми ступамо у друштво да бисмо избегли највеће зло, а то је смрт или страх од смрти коју ближњи може да нам нанесе. За Хобса су сви људи једнаки управо по томе што сваки од њих може убити другог човека.

Природно стање, свеједно да ли се ради о неком стварном стању које је претходило друштву, или је по среди само теоретска апстракција, за Хобса је стање у коме људи живе без икакве ефикасне владавине. Ефикасна владавина била би она која је у стању да својим грађанима обезбеди *сигурност* од унутрашњег и спољашњег напада на физички интегритет њихове личности и њихову имовину

Једна од важних особина људи у природном стању је да су они слободни. Друго, сви су људи једнаки, то јест нема ничег „природног“ у људима што би давало право појединцима и групама да владају другима. Природно стање је, међутим, неподношљиво, јер у њему, без заједничке власти „која их све држи у страху, људи живе у оном стању које се назива рат и то такав рат да је сваки човек против сваког човека“, *belum omnium contra omnes*⁶².

Човек настоји да одржи непрестано кретање, односно он настоји да живи. Као оно што га спутава – појављују се други људи. Као потенцијални спутаваоци кретања, они представљају претњу сваком сомодржању, односно они су – смртна претња. Из тог разлога, сам нагон за сомодржањем условљава да је однос према другом човеку увек ратни. Уколико нас други увек угрожава, онда ми треба да се бранимо – нападајући.

⁶¹ E. Vinsent, *Нав*, str. 77.

⁶² T. Hobs, *Levijatan*, NZMH, Zagreb, 1997, str 246.

Пред људе у том природном стању се тако поставља императив да се из њега изађе, да би се успоставио мир у коме би своје право на живот уживали. Но, за постизање мира потребан је један судија који сваку расправу и конфликт може да разреши. Он дакле мора бити ефикасан судија, али и судија који има велику моћ, која би се огледала у томе да се одлука о кривици донесе пошто се неки конфликт ефикасно истражи, и да се одлука која се донесе одмах спроведе, односно окривљени одмах казни. Могућа употреба те моћи мора да буде изражена у облику веродостојне претње, тако да сви буду у страху од неизвршења обавеза.

Према Хобсу, оно што ће представљати основу за излазак, што ће омогућити друштвени уговор, јесте управо страх, односно могућност антиципације природног човека да ће му, у природном стању, пре или касније бити одузето право на неспутано кретање, да ће бити убијен. Чињеница да је сваки човек, па макар и онај најслабији, кадар да убије и најјачег,⁶³ утемељује страх од уништења, на чему се гради природни закон, односно закон који треба да јемчи опстанак индивидуе, да успостави њено природно право на опстанак.

Тако Хобс у природном стању проналази основу друштвеног уговора. Страх, који прераста у свест о природном праву на опстанак, оправдава губљење „природног суверенитета“, и повиновање спољашњем суверенитету, ради самог одржања, уживања добара, сигурног живота. Методски се тако успоставља рационална основа за успостављање уговорног стања, стања права и друштвености.

Друштво у том смислу представља гаранцију безбедности, односно гаранта да је свака индивидуална предузимљивост (склоност ка кретању и самоуделовљењу сопственог живота) заштићена само у држави, као конструкцији која грантује безбедност. Држава се у томе нужно ослања на *снаге безбедности*, које треба да омогуће поменуте гаранције.

Доминантна страст у људским бићима је нагон или жеља за самоодржањем. Овоме Хобс даје статус и највишег *природног права* (право на живот) и то је и једино природно људско право, *ius naturalis*. Из нагона за самоодржањем настаје такође и жеља да се током читавог живота континуирано задовољава стално нарастајући број жеља и потреба. Ову потрагу за задовољењем жеља и потреба Хобс назива и потрагом за *моћи*, јер морамо да овладамо другима, да бисмо себи омогућили уживање добара. Ова жеља за овладавањем другима је из страха да ће они запоседнути добро које ми такође желимо да поседујемо.

⁶³*Ibid*, str 133.

Суверен може да настане на два начина, освајањем или наследством - тако настаје „стечена држава“, или формирањем институција суверене власти преко друштвеног уговора – а на овај начин настаје „установљена држава“. Иако нема гаранција да суверен неће злоупотребити своју власт, за Хобса је и злоупотреба моћи од стране суверена боља од стања безвлашћа.

Џон Лок је на нешто другачији начин формулисао потребу стварања друштвеног уговора. Насупрот Хобсу, он сматра да је природно стање основи људима пружа добро, али да они из њега излазе да би им било још боље. Природно стање не допушта предузетнички дух, индивидуалну иницијативу, и зато се у људском друштву утврђују правила која треба да обезбеде индивидуални ангажман.

Супротно од Хобса, код кога је природно стање у ствари хипотетичко, за Лока је оно заиста историјски поретходило друштвеном уговору. Држава не укида природни закон, као што је то у Хобсовој политичкој теорији, већ га само гарантује, односно државне институције треба да представљају сигурну заштиту сваког појединца од било каквог напада.

Држава, у том смислу, треба да гарантује *власништво*, које у ширем смислу обухвата живот, слободу, као и власништво у ужем смислу те речи. Ужи појам власништва, приватна својина, у ствари проистиче из ширег појма. Уколико су људи власници своје личности, што је основ њихове слободе, уколико слободно располажу својим рукама, онда је и плод њиховог деловања, то што слободно чине служећи се својим природним ресурсима, такође њихова својина. То право на својину не може узурпирати ни сама законодавна власт у држави.

Будући да је власништво основни атрибут људског постојања, јер оно претпоставља не само поседовање добара, као резултата индивидуалних активности, него и природно право на живот и слободу – прихватање друштвеног уговора је за Лока индивидуални чин. За разлику од Хобса, код кога пристанак сваког појединца није претпоставка за његово укључивање у државну заједницу, према Локу је властити пристанак нужен услов подвргавања некој политичкој вољи. Другим речима, нико не може бити подвргнут некој политичкој власти мимо сопственог пристанка. Из тог разлога, малолетна деца нису поданици, односно тек пунолетством појединац слободно одлучује да ће бити поданик неке владе, при чему он није обавезан да буде поданик у земљи у којој је одрастао, него,

слободно располагајући својим природним правима, то може да буде и у некој другој земљи. Подаништво претпоставља јасно изражен или прећутни пристанак, и тек овај индивидуални чин, пристајање на неки друштвени уговор, повлачи за собом обавезу да убудуће појединац прихвата одлуке већине, односно да следи вољу народног суверенитета. Оно што Лок назива народним суверенитетом, међутим, није етнички идентитет; народни суверенитет је конструисан, а не наслеђен из традиције, и он претпоставља склапање уговора, дакле другачије уређење односа од оних „природних“.

Идеја народног суверенитета, која је зачета код Лока, да би добила свој развијени облик код Русоа, претпоставља, најпре, поделу власти, а осим тога она укључује и право појединаца на побуну, уколико власт прекорачи своја овлашћења, односно уколико делује мимо интереса појединца – супротно његовом праву на власништво.

Док природно стање претпоставља слободу, али и немогућност да слободни појединац учини било шта што надилази његову сопствену снагу, удруживање подразумева ограничавање неких слобода и права. Овај проблем Русо решава разумевањем самог народа као суверена. За разлику од Хобса, у Русоовом Друштвеном уговору власт се не преноси на једног јединог човека, него на тоталитет народа, чија права остају неприкосновена:⁶⁴ „Свако од нас уједињује своју особност и сву своју моћ под врховном управом опште воље, и примамо у друштво сваког члана као недвојиви део целине“.

Појам „опште воље“ код Русоа подразумева дакле уједињену вољу чланова друштва, која од свих појединаца чини једно тело, својеврсно заједничко Ја. Самим тим, то Ја више није само прост скуп воља које уједињује, него као то тело сада има свој живот и своју вољу. Та јавна особа се, каже Русо, некада звала град – а сада република, или политичко тело.

Одредбе друштвеног уговора нису нигде формално исказане, али их свако признаје и прихвата. У ствари, те се одредбе свде на потпуно утапање сваког члана друштва са свим својим правима у заједницу, тако да ће права појединца сада гарантовати заједница. Само на овај начин су, према Русоу, створени једнаки услови за све. У том смислу, у републици, сваки члан друштва је неодвојив од целине. Повреда

⁶⁴ Frenk Kaningam, *Teorije demokratije*, „Filip Višnjić“, Beograd, 2003. str 209.

једног појединца у том је смислу повреда свих, а општа воља, са друге стране, увек је исправна и правична, односно она увек тежи јавној користи.

Из наведеног происходи да су људи које обухвата друштвени уговор истовремено једни другима „обавезни“, у складу са општим добром, а истовремено и слободни, што се нарочито односи на располагање сопственим добрима.⁶⁵

Појам *res-publica*, „јавна ствар“ – претпоставља да сваки појединац слободно изражава своје мишљење, и да буде добро обавештен о стварима које су значајне за целокупну заједницу. Код Русоа закон је увек општи, и у том смислу он се односи на целокупан народ. У том смислу, нема повлашћених пред законом. И зато је свака законита влада републиканска, односно закони у републици су *јавна ствар*.

Ове промене друштвене теорије, које воде порекло од тројице енглеских мислилаца, Хобса, Лока и Адама Смита, и једног француског, Русоа, битно одређују промену друштвеног система у коју прати и успостављање новог начина производње.

Дистинкција духовне и световне власти, каква влада у старом поретку, у делима поменутих мислилаца новог доба стављена је у други план. Тако се појам суверености ослобађа теократске традиције, и сада ставља у подручје разликовања народа и владе, коме се прилази из ракурса политичког уговора.

2.3. Концепција националне полиције

Друштвени уговор представља одговор на проблем безбедности. У нововековном контексту, држава треба да осигура безбедност, а пре свега личну имовину (живот) својих грађана.

Заштита личног поседа, па затим и приватног поседа (власништва над средствима за производњу), захтев је новог начина друштвене организације, који допуштајући предузетничку иницијативу у ствари омогућује несметан развој капиталистичког начина производње. Циљ капитализма није у производу, него у непрестаној производњи, у померању граница достигнутог профита или пласмана на тржишту. Држава, која треба да гарантује успешност ове предузетничке иницијативе, у том смислу, треба да води бригу о *безбедности* самог поретка производње и размене, она треба да обезбеди

⁶⁵ Jean Jacques Rousseau, *Društveni ugovor*, Škoska knjiga, Zagreb, 1978. str 101.

слободно тржиште. Из тог разлога, нововековна држава гради пуни суверенитет на одређеној теориторији, а народи који ту живе бивају обухваћени *нацијама*.

У националној држави, безбедноист је, према томе, *национални проблем*. Полиција, као инструмент државне власти, утолоико је *национална полиција*. Њен је задатак успостављање безбедности, која се у овом нововековном контексту разуме као заштита личне и приватне имовине, односно слободе предузетништва (што укључује и гарантовање слободног тржишног надметања), то јест слободе и једнакости.

Самим тим, полиција добија широка овлашћења у сузбијању сваке унутрашње претње, животима људи, њиховој једнакости пред законом, а посебно у одржању самог поретка капиталистичке производње. Притом, полиција се, баш као и сама капиталистичка држава, налазе у сталном процесу промене и усавршавања: капиталистичка производња захтева успостављање нових законских оквира, а стање безбедности у друштву нове концепције поцијског деловања.

Послужимо се једним историјским примером:

Доносећи мноштво промена, када је реч о организацији производње, рано буржоаско друштво успоставља јасну диференцију између сфере рада и подручја приватности. Померање тежишта друштвеног живота на градове условљава да су сада многи мушкарци упућени да се током дана баве одређеним послом, било да управљају или да раде. Рад треба да обезбеди приватност, заштићену од односа који владају у том свету производње и размене. Рад је гарант приватности. Што је неко предузимљивији и способнији, то му је доступна већа сфера приватности, лагоднија приватност. Жена је у таквом свету дуго искључена из подручја рада и затворена у домен приватног. Она се брине о домаћинству, о начину на који се оно уређује, о образовању и васпитавању деце, о угодностима дома за мужа, који дан проводи у подручју рада.

Колико је значајно одвајању поменутих двају сфера, показује промена односа према сиромашнима. За разлику од ранијег елизабетанског законодавства, који је подразумевао да они који не могу да раде, због тешког сиромаштва, неспособности или болести, имају право на помоћ парохија у којима живе, убрзо ступа на снагу нови закон о сиромашнима. Према том закону, који је добрим делом утемељен на „Есеју о принципу полности“ Томаса Малтуса, сиромашнима, који не могу да издржавају своје породице, мора се наметнути одређена радна дисциплина. Она се остварује у такозваним *workhouses*,

радним кућама, у којима влада строга полна агрегација. Становници ових домова за сиромашне су одвојени према полу, што је функционисало толико строго да су и мајке биле одвајане од дојенчади. Мушкарци у овим домовима, који су били вођени на такав начин да њиховим станарима то буде готово неподношљиво (како би се подстакла предузимљивост), радили су слабо плаћене послове. Они немају право на породицу, то јест њихово је основно право да раде, а не да уживају у благодатима дома.⁶⁶

Сиромаштво овде такође има мушки лик, поцртавајући разликовање радног и приватног. Сиромашни немају право на жене. Њихово право на приватност, сматрало се, угрозило би сам систем оплодње капитала, јер би се све више средстава одвајало за помоћ сиромашнима, који би, неоговорним репродуктивним понашањем, производили све већи број сиромашних.

У свету приватности, жена је одређена као извор лепих особина. Она, како о томе говори Русо, треба да буде „одмора за мушкарчеву уморну главу“. А из поменутих одређења, исходе и женске особине. Жене су смерна, нестратсвена бића, којима је у првом плану дом, а не властита задовољства. Овако утемељена природа жене држи даље од подручја капитала, свдећи их, са друге стране, на извесно добро, које се заслужује радом и предузимљивошћу.

Наведени односи производње буржоаског света рефлектују се на разумевање мушке и женске природе. Мушкарац, који ради, мора имати стратсвену природу. Његова се страст испољава и у подручју сексуалности. Са друге стране, жена је знатно мање сексуално биће.⁶⁷ Жена, штавише, не ужива у љубавним насладама као мушкарац. Њена природа је додуше да из љубави удовољава мушкарцу, који због тога нипошто не сме да буде насртљив, и да захтева исувише сексуалности од своје супруге.

Тако се, у време осамнаестовековног капитализма поступно рађа институција бурдела, јавне куће. Своју сексуалност мушкарци могу да обуздавају у јавним кућама, а жене које пружају ове услуге принципијелно се разликују од смерних жена-домаћица, и подручја приватности буржоаске класе. Као што сиромашни мушкарци немају права на приватност, већ је њихов целокупан живот практично премештен у подручје рада, тако и

⁶⁶ Адријана Захаријевић, *Постајање женом*, Реконструкција женски фонд, Београд, 2010, стр 22 и даље.

⁶⁷ А. Захаријевић, *Наведено дело*, стр 79.

проститутке нису домаћице. За ове жене у енглеском раном буржаском поретку важи да су у физиолошком смислу дегенерисане, у односу на „нормалну“ жену грађанског друштва.⁶⁸

Проблем до кога долази условљен је делимично законом који се односио на војнике-редове и морнаре, којима је према тадашњем закону било забрањено ступање у брак. Наиме, у лучким градовима, где је цветала проституција, поступно је дошло до ширења, а затим и до правог разбуктавања полних болести, пре свега сифилиса, који је у поодмаклој фази водио смртном исходу. Из тог разлога се понашање жена у јавним кућама ставља под строгу контролу. Медицински императив хигијене, у ствари, излази из бурдела, и прелива се на општу друштвену *контролу*. Полиција може да било коју жену приведе и натера на преглед, који се често обавља у понижавајућим околностима – у сврху очувања јавног здравља. Оваква права полицији је давао „Декрет о заразним болестима“ енглеског парламента. Овим је декретом не само генитална сфера жене, до тада препуштена углавном бабицама, постала расположива дубљем медицинском истраживању, него је ово истраживање давало и моралне последице.

Измена закона и покицијске праксе условљена је, дакле, потребом да се друштвени живот изнова регулише, односно да се принцип безбедности уподоби новим друштвеним потребама, предупредујући могуће нарушавање друштвене сигурности.

На другој страни, нарочито у Немачкој и Француској, у доба раног капитализма, на снази ће бити закони против скитничарења. У корену ових прописа је настојање да се бивше сеоско становништво (некадашњи кметови) присиле да раде у условима капиталистичке производње. Наиме, после гашења феуда, кметови су масовно долазили у градове. Навикнути на специфичне услове рада на феудалним поседима, где су могли да сами одреде колико ће радити, задовољавајући се одређеном рентом – ови људи су често одбијали сурове услове рада у првим мануфактурама. Из тог су разлога, у немогућности да себи обезбеде кров над главом, лутали великим градовима, издржавајући се оним што испросе од пролазника. Будући да је првим капиталистичким радионицама и фабрикама

⁶⁸ Теоретско уобличавање овог уверења може се наћи у књизи Ота Вајнингера, *Пол и карактер*, у којој се прави оштра и јасна дистинкција на два типа жене - тип мајке (који води домаћинство), и тип блуднице – иако је, према Вајнингеру, сексуалност пре свега одлика женске природе. Види: Ота Вајнингер, *Пол и карактер*, ИНРО, Младост, Београд, 1987.

била потребна јавна снага, закон против скитничарења и полицијске акције имале су за циљ да ову радну снагу приморају да се укључе у погон капиталистичке производње.⁶⁹

У капиталистичком друштву, према томе, концепт безбедности стално треба да изнова регулише оно што је, самим захтевима развоја друштва, остало нерегулисано. Ред и мир у држави притом нису никаква константа, као у античким полисима, већ се концепција безбедности стално мора редефинисати, сходно новим захтевима капиталистичке продукције. Пример „полиције са спекулом“ у Енглеској, који смо навели, то сликовито представља.⁷⁰

Безбедност у том смислу захтева наглашену контролу, односно надзирање. Потреба за регулацијом, која обележава период раног капитализма (после хаоса који је уследио након „дивљег“ либерланог капитализма), претпоставља инстанцу *друштвене дисциплине*, односно, како то каже Макс Вебер, *строгу друштвену хијерархију*.⁷¹

Дисциплиновање претпоставља механизме који прунуду намећу погодом: дисциплиновање подразумева устројство где технике које омогућују осматрање остварују учинак моћи над јединкама и где, повратно, средства принуде чине јасно видљивим оне нак којима се та принуда спроводи.⁷²

Ова „култура паноптикума“, међутим, разликује се од оне коју Платон предвиђа у својој Магнезији, по томе што је њен циљ да регулише један у друштвени *процес*, који је оријентисан према некој непромењивој идеји, него управо почива на сталној промењивости и непрестаном редефинисању.

⁶⁹ Silviја Federiči, *Kaliban i veštice*, Burevesnik, Beograd, 2013, str 114.

⁷⁰ Са друге стране, развој друштвених односа условио је да описани поредак буде превазиђен. Против поменутог „Декрета“ изјасниле су се познате жене тога времена, Хенријета Мартино, Џозефина Батлер, па и оснивач позива медицинске сестре, Флоренс Најтингел. Оно што ће у будућем политичком деловању Џозефине Батлер бити у првом плану, управо је разумевање жена као рода, независно од њихове класне заступљености. Жене су жене, а не даме са једне и проститутке са друге стране. Тако је „Декларација“, означајући женски пол као могући избор заразе, која би се погубно одразила на друштво, у ствари допринела хомогенизацији жена, стварању њиховог родног идентитета. Овакав потез нужно је производио и друге друштвене последице, разарајући метафизички оправдану класну структуру друштва. Уколико су све жене само жене, у вртлогу једног друштвеног погона који је оријентисан на оплодњу капитала – онда се борба против њихове дискриминације опасно приближава освешћењу становништа према класним основама. Зато ће деловање Националног друштва за женска права, на чијем је челу био познати енглески филозоф, прагматиста Џон Струјарт Мил – бити схваћено као акт усмерен против постојећег друштвеног устројства, иако се Милу свакако не могу приписати социјалистичке идеје. Види у Адријана Захаријевић, *Нав*, стр. 98 и даље.

⁷¹ Maks Veber, *Privreda I društvo I*, Prosveta, Beograd, 1978, str. 112.

⁷² Мишел Фуко, *Надзирати и кажњавати*, рођење затвора, Просвета, Београд, 1997, стр. 194.

Теорија друштвеног уговора, формулисана код Хобса, Лока и Русоа, имаће веома снажан утицај и на потоње мислиоце. У извесном смислу, ову ће теорију прихватити и Кант, који сматра да је основни задатак државе да омогући морално аутономно деловање.

Држава према Канту гарантује закониту слободу, уместо дивље слободе природног стања, односно грађанско друштво представља хуманизацију природних односа, у име слободе као аутономије.⁷³ То не значи да држава на било који начин учествује и саодређује аутономију других, да представља хетерономан принцип, да некога повлашћује, а другога подвргава – јер би то било у супротности са сврхом њеног оснивања.

Хегелова теорија државе иде корак даље, сматрајући да се у државној заједници догађа самопроизводња духа, као објективитета. А ово кретање духа претпоставља историју, коју треба разликовати од повести природних догађаја као циљно кретање духа, у коме је видљиво његово развиће, насупрот пукој природности, којој није својствен дијалектички развој.

Целокупа историја тако сведочи о развоју државе и права, у циљу слободе као самопроизвођења. Држава је за Хегела „храм људске слободе”,⁷⁴ и то не само у смислу да она, као код Канта, ствара услове за духовни, аутономни развој. Хегел иде даље од тога, сматрајући да закони у држави нису само средство за ослобађање, него да се у њима, заправо, реализује сама људска слобода. У том смислу, повиновање законима човека тек чини слободним.⁷⁵ Самим тим, држава није само политичка заједница, него у њој грађани треба да открију „етички садржај”.⁷⁶

Ова Хегелова апологија грађанског друштва нема органицистички смисао. Хегел не сматра, као антички мислиоци, да је држава претежнија од појединца, зато што само њено постојање гарантује све оно што је човеку потребно, да би уопште постојао као човек. У државним институцијама, сматра Хегел, сам дух проналази адекватну форму свог испољавања. Грађани су, према томе, слободни од оног нерелевантног, спољашњег и туђег, тек унутар државне заједнице.⁷⁷

⁷³Hana Arent, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji“, *Moderno čitanje Kanta*, priredili Slobodan Divjak i IvanMilenković, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, str. 123-145.

⁷⁴G.V.F. Hegel, *Filozofija istorije*,

⁷⁵, *Um i sloboda*, Mladost, Beograd, str 211

⁷⁶E. Vinsent, *Ibid*, str157.

⁷⁷G.V.F.Hegel, *Pravni i politički spisi*, Nolit, Beograd, 1981, str 271.

Полиција представља материјалну силу државе. У том смислу, познат је онај Хегелов афоризам, да ако се држави нађе макар и цветић на путу, она га напросто згази.

Смислу полиције Хегел посвећује посебан простор у *Филозофији права*. Ту се, између осталог, констатује да полиција „осигурава оно опште путем моћи“⁷⁸. На даведесетак страна, Хегел, врло прегнато, у параграфима, показује да се полиција мора бавити свим аспектима живота у грађанском друштву, од сузбијања криминала (лоповлука), па све до сузбијања сукоба произвођача и потрошача и надгледања породичних односа. Тако организација грађанског друштва претпоставља полицијску предострожност:

Полицијска предострожност озбиљује и одржава понајприје оно што је опће, садржано у посебности грађанског друштва као *спољашњи ред* и *установа* за заштиту и сигурност маса од посебних сврха и интереса, које постоје у овоме опћему, као што она као више управљање носи предострожност према интересима што воде изван тог друштва.⁷⁹

То *опште* је за Хегела сврха самог друштвеног деловања, оно што би се у контексту његове филозофије могло назвати „сврхом светског духа“. Насупрот томе, парцијални интереси су увек интереси одређених друштвених групација, које из ових или оних разлога ту општу сврху замењују посебним интересима. Другим речима, према Хегелу, полиција мора да сузбије свако деловање које није у интересу државе, а државни интерес претпоставља динамику, коју одређују „опште сврхе развоја духа“.

У развоју државе, у том смислу, за Хегела нема ничега произвољног. Држава следи иманентну динамику, а успостављање унутрашњег реда је дијалектичка допуна овог *развоја*.⁸⁰

Притом, сматра Хегел, полиција не само да поништава те појединачне сврхе, које не доприносе општим сврхама државе, него и да их активно спречава, у чему видимо потврду оног Фуковог става о „култури паноптикума“.

Полиција, дакле, врши надзор над општим потребама, не улазећи у посебне потребе одређених друштвених групација. У том смислу, полиција посредује између појединачног и општег, надзирући како се у посебном јавља општи интерес, и реагујући у

⁷⁸G.W.F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, „Veselin Masleža“, Sarajevo, 1989, str 356.

⁷⁹*Ibid.* 366.

⁸⁰ Г.В.Ф. Хегел, *Правни и политички списи*, стр. 280.

сваком случају када то посебно, које код Хегела не може да буде разумевано изван општег (у које треба да се утопи), „залепрша властитим крилима“.

Другим речима, појединачни и парцијални интересу на извешан начин, у строго утврђеним грађанским процедурама, иницирају промену општег, али са друге стране, они не могу постојати независно, јер то подразумева деловање независно од општих сврха, које чине државу.

Друштвена динамика, према томе, треба да буде у контексту унутрашњег реда државе. У свом спису „Природно право и државно право“, својеврсном компендију за предавања држана у зимском семестру 1818/1819. године, Хегел могућност појединачног деловања строго везује за постављени друштвени контекст:

У односу на појединца, право друштва је да он буде образован за један одређени сталеж и да њему припада, а његово право као рођеног члана тог друштва у односу на то друштво је право на властиту супституцију и на заштиту од случајности које њу угрожавају. Да би оно по себи једнако код одређења и посла постојало у виду нечег заједничког, различите потребне сврхе грађанског друштва морају се – ради старања о заједничком интересу, као и о сталешкој части, - изразити у *корпорацијама*, чији субјективни интереси, као и општа повезаност, опет изискују неко опште руковођење.⁸¹

Другим речима, слобода појединца је у његовом праву да промени свој сталешки положај, према оној номенклатури коју нуди сама друштвена односно државна организација. Свако има могућност супституције свог сталешког положаја, али сами сталешки положаји, и односи међу сталежима, су производ државне организације Држава одређује општа правила, која не поништавају индивидуалну иницијативу, а полиција треба да се стара да се та приватна иницијатива одвија у опсегу државних принципа, односно општег интереса. У том смислу, ред имир у држави се разумеју као општи интерес, независно од сталешког положаја појединца; тако општи интерес претпоставља посебне интересе, који се опет, могу остварити самоу контексту општег интереса. Динамика међусталешких односа, у том смислу, подразумева државну регулацију, а то је подручје деловања полиције, као институције која спроводи надзирање и кажњавање. У том смислу, како то Хегел изричито каже на наведеном месту, полиција је стражар, као симбол моћи општег.

⁸¹ *Нав*, стр. 281. Параграф 113.

2.4. Полиција као инструмент владајуће класе

Хегелова дијалектика општих и посебних интереса, међутим, испоставља се у Марксовој критици као хипиостазирање интереса једног одређеног сталежа, односно класе, а то је класа власника средстава за производњу. У том смислу, полиција, у ствари, штити интересе капиталиста, а целокупан механизам државе је креиран да би институционално штитио интересе надређене класе.

Другим речима, према Марксу, држава је политичко оруђе за поробљавање радничке класе, а њена сврха је да употребом силе учини сталним и непромењивим сам принцип поробљавања произвођача, који немају никакву приватну својину „осим својих десет прстију“:

Државна власт је увек власт за одржавање поретка, то јест постојећег друштвеног устројства, и, према томе, потчињавања и експлоатације радничке класе, од стране присвајачке класе.⁸²

Полиција је у том смислу репресивни инструмент у рукама капиталистичке државе, што у извесном смислу потврђује полицијско гушење штрајкова и протеста радника, током деветнаестог и двадесетог века. Међутим, сам развој капитализма, како то примећују савремени теоретичари друштва, интегрисао је радничку класу у систем, чинећи од ње не само произвођача, него и потрошача. Стабилност националних држава, у том смислу, претпоставља такозвану институционалну покривеност, која упућује појединце да делују преко својих синдикалних организација, у оквирима институција грађанског друштва.

Опште интересе, о којима говори Хегел, институционализовани су у грађанском поретку, а свако деловање мимо институција разуме се као атак на систем, односно као угрожавање „уставног поретка“, деловање против заједничких, општих интереса.

Ови интереси у Марксовој критици Хегела одређени као интереси владајуће класе – по чему полиција предствља инструмент силе у рукама буржоазије којом се осигурава постојаност друштвеног поретка који почива на експлоатацији радника - и у зениту националне државе, у другој половини прошлог века, уздигнути су на ранг непромењивог

⁸² Карл Маркс, „Друга скица за Грађански рат у Француској“, Дела, том 28, Просвета, Београд, 1977, стр 483.

начела. А сам капиталистички систем, после пропасти социјалистичких држава, проглашен је најсавршенијим могућим начином политичког организовања.

Са друге стране, у социјалистичким земљама, систем полицијског надзора подразумевао је заштиту државних институција, од „парцијланих интереса“ остатака буржоаског друштва, при чему је механизам деловања био једнак као у капиталистичкој држави, само са другачијим идеолошким предзнаком. Додуше, у социјалистичким земљама одустаје се од самог назива „полиција“, па се користи израз „милиција“, или „народна милиција“, чиме се потенцира њено деловање у интересу калсе произвођача а не „експлоататора“. У сваком случају, међутим, деловање полиције претпоставља организацију националне државе, као еминентно нововековне појаве.

Полиција у нововековном контексту, самим тим, престаје да буде заштитник „општег добра“, као *објективне датости*. Безбедност је сада померена на „посед“, на оно што човеку припада на основу његовог одређења као слободне индивидуе. Заштита живота и имовине, заштита предузетништва и индивидуалних права тако постаје кључна и у деловању полиције. Чуvari више не чувају државу, него индивидуе, то јест њихова „природна права“, а та се индивидуална права могу остварити само у контексту неког у држави оваплоћеног политичког система. Па ипак, у ситуацији када се у буржоаским државама јављају антагонистичке класе, полицијски апарат служи интересима оне класе која је на власти, која одређује и кроји сам друштвени поредак, а то је у капиталистичком друштву - *буржоазија*.

* * *

У овом поглављу, настојећи да покажемо како је улога полиције увек одређена друштвеним контекстом, односно епохалним склопом, обухватили смо веома широко подручје, од старе грчке, све до националне капиталистичке државе.

У наредном поглављу детаљније ћемо истражити концепције и врсте полиције у капиталистичком друштву, служећи се примерима, а посебна пажња ће, такође, бити посвећена концепцијама полиције у социјалистичком друштвеном уређењу.

Према томе, тежиште нашег разматрања биће надаље померено са појма безбедности на појам полиције, као друштвене институције која гарантује безбедност –

имајући у виду нововековну структуру безбедности, као епохални склоп и историјски контекст за конституисање институције полиције.

ЛИТЕРАТУРА

Arent, Hana, „Predavanja o Kantovoj političkoj filozofiji“, *Moderno čitanje Kanta*, priredili Slobodan Divjak i Ivan Milenković, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2005, str. 123-145.

Acemoglu, Daron - Robinson, James A, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, Profile Books, London, 2013.

Allison, Henry E, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New York 1990.

Allison, Henry E, *Kant's Transcendental Idealism*, Cambridge University Press, New York 1987.

Аристотел, *Политика*, превел др Љиљана Станојевић – Црепајацим БИГЗ, Београд, 1975.

Аристотел, *Никомахова етика*, превео Томислав Ладан, Факултет политичких наука – Свјеучилишна наклада Либер, Загреб, 1982.

Babović, B.; *Policija u svetskom poretku*, Cicero print, Beograd, 1997.

Baracchi, *Aristotele's Ethics as First Philosophy*

Блок, Марк, *Феудално друштво*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 2012

Bien, Günter, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, K. Alber, Freiburg/München, 1973.

Bien, Günter, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, K. Alber, Freiburg/München, 1973.

Bayley, David H., “The Contemporary Practices of Policing: A Comparative View”, in: James Burack et. al., *Civilian Police and Multidimensional Peacekeeping – A 45 Workshop Series. A Role for Democratic Policing* (National Institute of Justice, Washington, 1999), at: <http://www.ncjrs.gov/pdffiles/172842.pdf> (30 March 2001).

- Veber, Maks, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Mediteran publishing, Noci Sad, 2011.
- Veber, Maks, *Vlast i politika*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 1999.
- Вернан, Жан Пјер –Видал-Наке, Пјер, *Мит и трагедија у античкој грчкој*, Издавачка књижница Зорана Стојановића, Сремски карловци-Нови Сад, 1993.
- Видојевић, Зоран, *Демократија на заласку*, Службени гласник, Београд, 2010.
- Захаријевић, Адријана, *Постајање женом*, Реконструкција женски фонд, Београд, 2010.
- Vinsent, Endru, *Теорије државе*, Службени гласник, Београд, 2009.
- Volc, Kenet, *Теорија међународне политике*, Centar za civilno-vojne odnose – Alexandria Press, Београд, 2008.
- Grant. B. - Machiavelli's Realism, Mindle Reviewed work(s):Source: The Review of Politics, Vol. 47, No. 2 (Apr., 1985), pp. 212-230Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of PoliticsStable URL: <http://www.jstor.org/stable/1406671> .Accessed: 08/12/2011 08:13Your use.
- Kaningham, Frenk, *Теорије демократије*, „FilipVišnjić“, Београд, 2003.
- Kant, Imanuel, *Вечни мир*, Гутенбергова галаксија, Београд, 1995.
- Kant, Imanuel, *Двије расправе*, Matica Hrvatska, Zagreb 1953.
- Kant, Imanuel, *Метафизика морала*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1993.
- Kozomara, Mladen, *Субјективност и моћ*, Plato, Београд, 2001.
- Козомара, Младен, *Политичка онтологија*, рукопис.
- Kozomara, Mladen, *Субјективност и моћ*, Plato, Београд, 2001.
- Machiavelli, Niccolo: *Izabrano djelo*, I i II, Globus, Zagreb, 1985.
- Макијавели, Николо, *Владалац*, Рад, Београд, 1978.
- Masleša, R.; *Теорије и системи сигурности*, Magistrat, Sarajevo, 2001.

- Milosavljević, B.; Nauka o policiji, Policijska akademija, Beograd, 1997.
- Platon, *Кратил, Теетет, Софист, Државник*, Плато, Београд, 2000.
Platon, *Država*, БИГЗ, Београд, 1983.
- Platon, *Zakoni, Epinomis*, BIGZ, Beograd, 1997
.
- Platon, *Тимаж*, Младост, Београд, 1981.
- Platon, *Федар у Ијон Гозба Федар*, БИГЗ, Београд, 1985.
- Riter, Joakim, „Наука о извору и смислу теорије код Аристотела“, у *Метафизика и политика*, ФПН, Загреб, 1987.
- Rousseau, Jean Jacques, *Društveni ugovor*, Škoska knjiga, Zagreb, 1978.
- Senet, Ričard, *Kultura novog kapitalizma*, Arhipelag, Beograd, 2007.
- Хенис, Вилхем, *Политика и практичка филозофија*, НОЛИТ, Београд, 1983.
- Hegel, G.V.F, *Ranispisi*, V. Masleša, Sarajevo 1982.
- Hegel, G.V.F. *Osnovne crte filozofije prava*, V. Masleša, Srajevo 1978.
- Hegel, G.V.F. *Istorija filozofije I*, Beograd, 1983.
- Hobbes, Tomas, “Human Nature, or the Fundamental Elements pf Policy”, in Sir Wiliam Molesworth (ed), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol IV, John Bohn. Lindon, 1840.
Hobs, Tomas, *Levijatan*, Gradina, Niš, 1991.
- Federiči, Silvija, *Kaliban i veštice*, Burevesnik, Beograd, 2013.

